

Giorgio Agamben

Il Regno e la Gloria: Per una genealogia teologica dell'economia e del governo

Neri Pozza, Verona 2007, 333 strani.

Kako umestiti to Agambenovo delo o teološki genealogiji ekonomije in vlade, ki nosi oznako *Homo sacer*, II, 2 znotraj avtorjevega opusa? Smiselnost uvodnega vprašanja se zdi upravičena predvsem v luči zaporedja izidov vseh knjig trilogije *Homo sacer*. Spomnimo, da je Agambenovo ime – čeprav je na mednarodnem prizorišču nastopilo že dosti prej – svojo odmevnejšo slavo dobilo šele leta 1995 z izidom prvega dela trilogije *Homo sacer*, z naslovom *Homo sacer – suverena oblast in golo življenje* (v slovenskem prevodu 2004). Nato se je Agamben odločil izdati tretji del trilogije *Kar ostaja od Auschwitza* (1998, slovenski prevod 2005), leta 2003 pa še *Homo sacer* II, 1 z naslovom *Stato di eccezione. Il regno e la gloria* (2007) – *Homo sacer* II, 2 – tako v nekem smislu zaključuje trilogijo *Homo sacer*, čeprav je po drugi strani njen osrednji del. Kako torej razumeti to neskladje med numeričnimi oznakami vseh delov in zaporedjem njihovih izidov? Gre za naključje? Ali pa gre morda za avtorjevo vztrajanje pri nekem izhodiščnem načrtu, v kateremu je predvidel večji obseg obeh knjig drugega dela trilogije in posledično postavil pisanje teh besedil na konec projekta *Homo sacer*? Pri odgovorih na ta vprašanja je potrebno

upoštevati, da je Agamben po koncu pisanja trilogije izvedel neko gesto, ki spominja na Foucultovo izdajo *Arheologije vednosti*, ko je leta 2008 objavil knjigo *Signatura rerum*, s podnaslovom *O metodi*. V njej pojasni strukturo in vlogo svoje metode na sploh, posebej pa pri pisanju trilogije. Kot pojasnjuje, je vse figure, ki jih je analiziral znotraj opusa *Homo sacer* (homo sacer, musliman, stanje izjeme, trinitarna oikonomija itd.), obravnaval kot paradigme,¹ torej kot singularne fenomene, ki so »hkrati del in celota«, prav zato, ker vztrajajo na ravni singularnega ter tako izključujejo antinomično razmerje med partikularnostjo in občnostjo. Zato so edini, ki imajo zmožnost narediti intelegibilen nek zgodovinsko-problemski kontekst. S tega vidika je vrstni red obravnavanih tematik bolj ali manj nepomemben, vsak fenomen zase je singularen, kar za Agambena že pomeni, da ne moremo predpostaviti enega fenomena kot izvornega za vse ostale, oziroma, da vsak fenomen zase ne implicira nobenega neposrednega vzročno posledičnega razmerja z ostalimi.

Tendencioznejša razlaga tega problema, ki se ne opira na naključje in poskuša poiskati strukturno povezanost vseh delov, pa vse skupaj postavi v drugačno perspektivo. Če namreč krščanska teologija, ki tako ali drugače tvori nek problemski okvir za Agambenove analize, v vseh svojih ozirih predpostavlja neko časovno sosledje treh velikih dogodkov (stvarjenje, razodetje, odrešitev),

¹ Giorgio Agamben, *Che cos'è il paradigma?*, Bolati Boringhieri, Torino 2008, str. 11. Prim. prevod v pričujoči številki *Filozofskega vestnika*.

in če so ti hkrati na nek način ustreznica trem delom trilogije (*Homo sacer* – stvarjenje, *Stato di eccezione in Il regno e la gloria* – razodetje, *Kar ostaja od Auschwitza* – odrešitev²), potem lahko iz tega sklepamo, da se pomen razodetja pokaže šele vzvratno, po odrešitvi, istočasno pa postavi tako stvarjenje kot odrešitev v neko novo perspektivo. Agamben zato že v izhodišču *Il regno e la gloria* jasno začrta svoj usmeritev:

»Ena od tez, ki si jo bo ta raziskava prizadevala dokazati, je, da iz krščanske teologije izhajata dve politični paradigmi v širšem smislu, ki sta antinomični, a funkcionalno povezani: politična teologija, ki v edinem Bogu utemeljuje transcendenco suverene oblasti, in ekonomska teologija, ki prvo nadomešča z idejo oikonomie, ki je pojmovana kot imanen ten red – domač in ne političen v strogem smislu – tako božanskega kot človeškega življenja. Iz prve izvirata politična filozofija in moderna teorija suverenosti; iz druge pa moderna biopolitika, vse do aktualnega trionfa ekonomije in vladanja [governo] nad vsemi ostalimi vidiki družbenega življenja.«³

² Po Eriku Petersonu, nemškemu teologu iz 20. stoletja, ki je, poleg Carla Schmitta, osrednja Agambenova referenca, je vzrok za zakasnitev paruzije – drugega Kristusovega prihoda ob koncu časa – in s tem odrešitve prav v odklanjanju spreobrnitve Židov oziroma v njihovem zavračanju vere v Kristusa. Auschwitz kot rešitev tega problema zato sovpadе z odrešitvijo (Prim. Giorgio Agamben, *Il regno e la gloria: per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Neri Pozza, Verona 2007, str. 13-29. Prim. prevod v pričujoči številki *Filozofskega vestnika*).

³ Giorgio Agamben, *Il regno e la gloria: per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Neri Pozza, Verona 2007, str. 13.

S to delitvijo Agamben jasno nakaže dva osrednja koncepta, ki ustrezata obema paradigmam in predstavljata neke vrste rdečo nit, ki se vleče skozi celotno delo. To sta koncept *liturgije*, ki ustreza politično teološki paradigmi in koncept *trinitarne oikonomie*, ki ustreza paradigmi teološke ekonomije. Eruditsko analizo, ki je tudi sicer Agambenov zaščitni znak, lahko najbolje povzamemo, če na hitro orišemo Agambenove poudarke v genealoški in arheološki analize teh dveh konceptov.

Trinitarna oikonomia in problem ontologije Boga

Antinomičnost in hkratna funkcionalna povezanost politične in ekonomske teologije se v celoti nanaša na njuno pojmovanje boga. Medtem ko politična teologija, katere glavnega reprezentanta Agamben vidi v Carlu Schmittu, vztraja na njegovi enotnosti in nerazcepljenosti ter iz tega izpeljuje enotnost suverene oblasti (nasproti demokratski ideji o delitvi oblasti), pa postane znotraj ekonomske teologije razcep boga problem, ki so ga poskušali rešiti cerkveni Očetje med tretjim in petim stoletjem. Problem neenotnosti boga se je zgodovinsko pojavil nekje v drugem stoletju, in sicer kot problem svete Trojice, v kateri so nekateri Očetje videli nevarnost ponovnega uvajanja poganskega politeizma v krščanstvo. Interpretacija Trojice, s katero so cerkveni Očetje poskušali problem rešiti, se je opirala na razlikovanje znotraj samega boga med njegovo *bitjo* in med njegovo *prakso*, skratka, na enotnost boga (v onostranstvu) in na pojavitev oziroma prakso te enotnosti v obliki Trojice, ki je natanko način, kako bog ureja svoj svet na način *oikosa*.

Filozofski vir, ki predstavlja podlago za tak sklep je Aristotelova *Metafizika*. Agamben izpostavlja problem dvojne določenosti objekta metafizike: »Kdor je vsaj malo domač v Aristotelovi filozofiji ve, da je eden od temeljnih eksegetskih problemov, ki še vedno deli interprete, problem dvojne določenosti objekta metafizike: ločena bit ali bit kot bit.«⁴ Tisto, kar po Agambenovi interpretaciji ustreza temu razcepu objekta in hkratnemu poskusu, da bi ga ohranili kot dve plati biti, pa je natanko vzajemna artikulacija *transcendence* in *imenance*. Koncept, ki Aristotelu omogoča to artikulacijo in razrešitev aporije, je koncept »reda« (*taxis*):

»Toda aporija je v tem, da red (torej figura relacije) postane način, kako je ločena substance prisotna in deluje v svetu. Eminentno mesto ontologije se na ta način iz kategorije substance premesti na kategorijo relacije – eminentno praktične relacije. [...] Kakorkoli, *taxis*, red, je dispozitiv, ki omogoča artikulacijo ločene substance in biti, Boga in sveta. [...] Skratka, Aristotel je v zahodno politiko prenesel paradigmo božanskega režima sveta kot dvojnega sistema, ki ga sestavlja transcendentna arche po eni strani, po drugi pa imanentni splet dejanj in drugotnih vzrokov.«⁵

Za Agambena je tukaj ključen dispozitiv reda, ki ohranja enotnost razcepa v samem bogu, to argumentacijo pa so kasneje, v prvih stoletjih krščanske cerkve, prevzeli cerkveni Očetje na točki spora okoli figure Trojice. Po Agambenu je tako dispozitiv Tro-

jice, ki ni nič drugega kot *ekonomska teologija*, vpisan v jedro krščanstva od samega začetka. Iz te dvojnosti, ki jo Agamben najde pri številnih teoloških virih, izhaja delitev na *Kraljestvo* in *Vlado*, ki se kot problem pojavlja praktično skozi celotno zgodovino vse do pozne debate med teologom Erikom Petersonom in pravnikom Carlom Schmittom sredi 20. stoletja. Paradoks je v tem, da sta oba avtorja, ki sta, vsak iz svojih razlogov⁶, zagovarjala enotnost Kraljestva in Vlade, navsezadnje pristala na formulo »*le roi règne, mais il ne gouverne pas*«. To pa ni brez posledic za Schmittovo kasnejšo razlago nacistične politične ureditve, ki bi jo lahko pravzaprav označili za antischmittovsko. V *Staat, Bewegung, Volk*, izdani leta 1933 Schmitt izpeljuje politiko iz analize tedaj nove ustave nacistične Nemčije. Ključna Schmittova poanta v tem delu je v tem, da je ljudstvo (*Volk*) pojmovano kot »nepolitična plat, ki narašča pod zaščito in v senci političnih odločitev«.⁷ Agamben pa v tej postavitvi vidi prav »pastoralno in vladnostno funkcijo«, ki pripadeta *Führerju* in njegovi stranki. Tisto, kar po Schmittu loči pomen nemškega izraza *Führung* od pastoralno-vladnostne paradigme, pa je, da pri slednji vztraja struktura, v kateri »pa-

⁴ *Op. cit.*, str. 98.

⁵ *Op. cit.*, str. 98-99.

⁶ Peterson zaradi svoje afirmacije krščanstva kot anti-židovske religije, ki naj bi izključevala prav božje kraljestvo – s tem, ko so Židje Kristusa žrtvovali, da bi ohranili tempelj, kjer so akumulirali denar, so pravzaprav žrtvovali politično ureditev da rešili ekonomsko ureditev –, Schmitt pa zaradi svojega zgodnjega vztrajanja pri načelu enotnosti oblasti nasproti demokratičnemu načelu njene delitve (*Op. cit.*, str. 87-92).

⁷ Carl Schmitt, *Staat, Bewegung, Volk*, *op. cit.*, str. 91.

stir ostaja absolutno transcendenten glede na čredo»⁸, medtem ko je pomen *Führung* prav v »rodovni enakosti [*Artgleichkeit*] med Führerjem in njegovo vrsto»⁹. A da bi *Führung* odtegnil vladnostnemu modelu, je Schmitt prisiljen podeliti status ustavnosti konceptu rase, skozi katerega se nepolitični element – ljudstvo – politizira na edini (za Schmitta) možen način – »tako da iz rodovne enakosti naredi kriterij, s tem ko loči tuje od enakega, ki vsakič odloča o prijatelju in o sovražniku».¹⁰ Pri tem ni nepomembno, da kasneje, pri Foucaultu, postane razsizen na enak način dispozitiv, preko katerega je suverena oblast, ki pri Foucaultu sovpade z odločitvijo o življenju in smrti, pri Schmittu pa z odločitvijo o izjemi, ponovno vključena v biooblast. Za Agambena je pri tem odločilno, da je na ta način »ekonomsko-vladnostna paradigma peljana nazaj v pristno politično sfero, kjer ločitev oblasti izgubi svoj smisel in dejanje vlade (*Regierungsakt*) odstopi svoje mesto edini dejavnosti 'preko katere *Führer* zagotovi svoj vrhovni *Führertum*'.«¹¹

Političnost aklamacij in liturgije

Tudi pri genealoški in arheološki obravnavi liturgičnih ritualov Agamben izhaja iz osnovne teze, ki je bila, paradokсно, skupna Schmittu in Petersonu. Za oba so aklamacije glavni sestavni del liturgičnih ritualov in dejanj, obenem pa so imanentne vsaki pristni politični ureditvi. Če je Peterson v svojih analizah dognal predvsem formalno strukturno

sovpadanje med aklamacijami in pravno ureditvijo, pa je Schmitta zanimala predvsem funkcija aklamacij pri vzpostavitvi »ljudstva kot demokratične konstituirajoče moči».¹² Kot poudarja Agamben, ne smemo pri tem izpred oči izgubiti konteksta, v katerem je nastala ta Schmittova formulacija. S tezo o aklamacijah kot izrazu čiste in neposredne demokracije ljudstva, ki s tem pridobi demokratično konstituirajočo moč, se je Schmitt zoperstavil prav liberalno-demokratični koncepciji politike, reducirane zgolj na tajno volilno ali referendumsko glasovanje, brez odprte javne razprave. Oba avtorja si torej delita predpostavko o sovpadu notranji povezanosti med politiko in javnimi aklamacijami – glasnim množičnim obravnavanjem in zavračanjem predlogov v javni razpravi. Na tej točki poskuša Agamben pokazati, da je ta struktura sovpadanja domnevno primitivnih ritualov z osrednjo formo politike, na delu že v časih starega Rima. Tisto, po čemer se je ljudstvo (*laos*) že tedaj ločilo od svoje primitivne oblike (*ochlos*), je bila prav združitev oziroma poenotenje ljudstva v ritualih javnih aklamacij. Ob tem pa ni nepomembno, da je par *laos-ochlos* strukturno sovpadel s parom *populus-multitudo* znotraj tradicije javnega prava, torej parom, ki je zaposloval večino modernih teoretikov suverenosti od Hobbesa dalje.

Iz tega Agamben izpelje sklep, po katerem je »slava« [*gloria*] – torej niz liturgičnih ritualov – prav »negotovo območje, kjer se gibajo aklamacije, ceremonije, liturgija in gesla».¹³ Z drugimi besedami, liturgični rituali

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.*

¹⁰ Giorgio Agamben, *op. cit.*

¹¹ *Ibid.*

¹² Giorgio Agamben, *op. cit.*, str. 192.

¹³ *Ibid.*, str. 209.

so »kot vedno delujoči prag nerazločnosti, kjer postaneta pravno in religiozno zares nerazločna«, ta prag pa določa enaka struktura dvojne izključitve kakor pri figuri *homo sacer*. Na ta način liturgija deluje kot vmesno polje, kjer se pomešata pravni in religiozni diskurz.

Izhajajoč iz Austinove definicije performativa, torej tistega jezikovnega dejanja, ko jezikovna izjava poleg sebe hkrati že proizvede dejanje v realnosti, ki v celoti ustreza izjavi, Agamben izpostavi jezikovni mehanizem, ki omogoča to prehajanje med dvema heterogenima diskurzoma. Agamben glede Austinove definicije performativa najprej poudari, da »do performativa pridemo vedno tako, da suspendiramo normalen denotativen značaj jezika«, kar pomeni, da performativ »ni znak, temveč signatura, ki označuje *dictum*, da bi suspendirala njegovo vrednost in ga dislocirala v novo ne denotativno sfero, ki šteje na mestu prejšnje«. ¹⁴ Signatura je torej tisto jezikovno dejanje, ki lahko formalno prehaja med različnimi heterogenimi diskurzi prav zato, ker ima znožnost suspendirati kontekst svojega nastanka in ga prenašati med različnimi diskurzi. Na tej točki bi sicer lahko nadalje analizirali upravičenost in produktivnost Agambenovega koncepta signatur, denimo z vidika Lacanove teorije označevalca, a bi to terjalo več prostora in temeljitejši pristop, predvsem v luči dejstva, da je Agamben teoriji signatur v celoti posvetil eno svojih zadnjih knjig. Če torej sprejememo Agambenovo tezo, po kateri je potrebno liturgična dejanja obravnavati kot signature, potem moramo

njihovo učinkovitost pripisati prav njihovi zmožnosti prenosa (istega) pomena med dvema heterogenima diskurzoma, pravnim in religioznim. S tem Agamben postavi v novo luč staro Schmittovo tezo, po kateri so vsi ključni koncepti moderne doktrine države zgolj sekularizirani teološki koncepti. ¹⁵ Sekularizacija liturgije oziroma njena premestitev iz sfere svetega v sfero profanega (zaradi njenega signaturnega *modus operandi*) pomeni, da je v svojih učinkih in v svojem pomenu povsem enaka kot je bila v sferi svetega.

Izvorna povezanost obeh paradigem

Agambenova glavna stava v *Il regno e la gloria* je torej pokazati, da obe paradigmi – politična teologija in ekonomska teologija – vztrajata že od samega začetka zahodne metafizike, kulture in politike. Če je trditev o izvorni prisotnosti politične teologije bolj ali manj samoumevna, kar izhaja iz Agambenovih dosedanjih študij, pa je glavni preskok, ki ga lahko razberemo iz omenjene knjige v tem, da je pravzaprav paradigma ekonomske teologije oziroma oikonomije tista, ki je še bolj kakor politična teologija determinirala celotno zgodovino zahodnih družb vse do danes. To Agambenovo osrednjo tezo lahko upravičeno označimo za antischmittovsko in antifoucaultovsko s povsem enakim argumentom: če je namreč Schmitt vztrajal na tem, da so vsi koncepti moderne politike v bistvu sekularizirani teološki koncepti, in če je Foucault izvor svojega koncepta »vladnosti« kot specifi-

¹⁴ *Ibid.*, str. 201-202.

¹⁵ To tezo je Carl Schmitt utemeljil v svoji knjigi *Politische theologie*, nanjo pa opozori Agamben *op. cit.*, str. 14.

čnega dispozitiva, ki v celoti ustreza Agambenovemu pojmovanju oikonomie, zgodovinsko umestil v moderno, pa Agamben poskuša z genealogijo in arheologijo obeh paradigem dokazati prav nasprotno, da sta oba pojava, torej tako sekularizacija političnih konceptov kot koncept vladnosti, v jedru vseh aspektov zahodnih družb že od samega začetka, torej od antične filozofije in začetkov krščanske cerkve dalje, ter da na mestu tistega, kar običajno pojmuje kot politična teologija, že od začetka deluje ekonomska teologija oziroma koncept oikonomie. A tak pristop ima tudi svoje omejitve. Po eni strani bi lahko na Agambena naslovili očitek o neupravičenem poskusu »totalizacije« oikonomie in biopolitike, s čimer se izgubi celoten pomen politične filozofije, po drugi pa izpostavili problematičnost njegove metode. Metodi genealogije in arheologije Agambenu sicer omogočata zanimivo in eruditsko analizo ključnih konceptov in njihovih izvorov, hkrati pa implicirata določeno linearnost njihovih pomenov skozi zgodovino. Težava je v tem, da znotraj obeh omenjenih metodoloških pristopov ni mogoče misliti preloma moderne, če ga splošno razumemo kot metaforo za množstvo prelomov na številnih med seboj povezanih področjih, s čimer se je ukvarjal pomemben del politične filozofije. Naj zadostuje, da na tem mestu omenimo zgolj dva primera, ki poskušata tematizirati ta prelom in kaj le-ta sploh pomeni? Kot opozori Jelica Šumič-Riha, gre tezo Clauda Leforta o »praznem mestu oblasti«,¹⁶ kot tiste poteze, ki zaznamuje demo-

kratični prelom z *Ancien regimom*, razumeti prav v kontekstu preloma imenovanega moderna: »Z drugimi besedami, če je moderna ime za prelom in če moderna in demokracija koincidirata, potem je demokracija ime za prelom na področju političnega.«¹⁷ Slavoj Žižek gre v svojem zgodnjem delu *Zgodovina in nezavedno* po našem mnenju še dlje, ko ta prelom poveže s pojavom blagovnega fetišizma: »Ta prelom med *avtoritarno-patriarhalno* podobo človeka, ki afirmira »neposredna gospostvena in hlapčevska razmerja«, in med *razsvetljensko-utilitaristično* podobo predpostavlja [...] da se fetišizirajo »razmerja med rečmi«, tj., da je človekova svoboda, prosojnost neposrednih družbenih razmerij ipd. (družbeno nujni) videz, katerega »resnico« (dejanska razmerja gospostva med ljudmi) izdaja fetišizacija »razmerij med rečmi.«¹⁸ Drugače povedano, pogoj defetišizacije kraljevega telesa, ki določa patriarhalno premoderno družbeno ureditev, je fetišizacija »razmerij med rečmi«. A problem genealogije in arheologije kot filozofskih metod je bolj obsežen, kot je morda videti na prvi pogled, zato naj na tem mestu zadostuje zgolj njegova omemba.

Boštjan Nedoh

izbrani spisi Clauda Leforta, uredila Jelica Šumič-Riha, Liberalna akademija, Ljubljana 1999, str.: 23sq.

¹⁷ Glej Jelica Šumič-Riha, *Avtoriteta in argumentacija*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 1995, str.: 92sq.

¹⁸ Glej Slavoj Žižek, *Zgodovina in nezavedno*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1982, str.: 45.

¹⁶ Glej Claude Lefort, Vprašanje demokracije, prevel Gregor Golobič, v: *Prigode demokracije*: